School of Theology at Claremont
1001 1418014

WINDISCH DER UNTERGANG JERUSALEMS (ANNO 70)...

DS
122.8
W5

GERMAN

LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

DER UNTERGANG JERUSALEMS

(ANNO 70)

IM URTEIL DER CHRISTEN UND JUDEN

REDE

UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING VAN HET AMBT VAN HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE LEIDEN, DEN 4 NOVEMBER 1914, DOOR

DR. THEOL. ET PHIL. HANS WINDISCH

LEIDEN — S. C. VAN DOESBURGH — 1914

132.8
WS

DER UNTERGANG JERUSALEMS

(ANNO 70)

IM URTEIL DER CHRISTEN UND JUDEN

REDE

UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING VAN HET AMBT VAN HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE LEIDEN, DEN 4 NOVEMBER 1914, DOOR

DR. THEOL. ET PHIL. HANS WINDISCH

LEIDEN — S. C. VAN DOESBURGH — 1914

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Wenn man die Stadt Jerusalem durch das östliche Stephanstor verlässt und durch das Kidrontal schreitend an dem franziskanischen Gethsemane vorbei den Ölberg hinaufsteigt, dann gelangt man auf halber Höhe etwa an eine Stelle, wo links eine zerfallene Moschee liegt und rechts eine den Franziskanern gehörige Kirche errichtet ist, die an ihrer Aussenwand die Inschrift trägt: Locus in quo Dominus videns civitatem flevit super illam, d. i. der Ort, da der Herr die Stadt sah und über sie weinte. In der Tat hat man hier von dem Vorsprung aus, wo die Moschee steht, sowie von dem Garten aus, der zu dem Kirchlein gehört, einen ergreifenden Blick auf die Stadt Jerusalem mit ihren Heiligtümern, ihren Türmen und Häusern, und man kann sich gut vorstellen das Jesus von solch einem Platz aus, erfüllt von Ahnungen des Unheils, das über Jerusalem hereinbrechen sollte, in Thränen ausgebrochen ist und die Worte ausgerufen hat, die ihm die evangelische Ueberlieferung zuschreibt: „Ach, wenn doch auch du erkennen wolltest an diesem deinem Tage, was zu deinem Heile dient; nun aber ist es vor deinen Augen verborgen. Denn es werden Tage über dich kommen. da werden deine Feinde eine Palissadenwand um dich herum ziehen und werden dich einschliessen und werden dich von allen Seiten bedrängen und werden dich und deine Kinder dem Erdboden gleichmachen und werden keinen Stein auf dem anderen lassen — darum dass du die

A2291

Zeit deiner Heimsuchung nicht erkannt hast (Luc. 19, 42—44)." Und auch das andere, bekanntere Wort möchte man sich von solch einem erhabenen Punkte ausgesprochen denken: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Profeten und steinigest, die zu dir gesandt sind: wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, und ihr habt nicht gewollt; siehe, euer Haus wird auch öde gelassen werden (Matth. 23, 37 f.)." Jesus sieht die Belagerung und Zerstörung Jerusalems voraus und er weiss auch den Grund: die Stadt hat das letzte Rettungsangebot ihres Gottes nicht angenommen, sie hat Jesu Sendung nicht verstanden, nicht verstehen wollen, nun muss das Verhängnis seinen Weg gehen. Als dann die Weissagung schrecklich in Erfüllung ging, waren Jesu Jünger nicht überrascht. Sie lösten nun vollends ihr Schicksal von dem der ungläubigen blutbefleckten Stadt und erblickten in ihrem Untergang das Strafgericht, die Antwort Gottes auf das frevelhafte kreuzige ihn, kreuzige ihn.

Die christliche Überlieferung erheischt hier indes noch eine genauere Untersuchung. Wer mit der modernen Evangelienkritik vertraut ist, weiss, dass nicht jedes Wort, das in den Evangelien steht, einfach als Wort Jesu angenommen werden kann, dass vielmehr mit Umbildungen und Neubildungen zu rechnen ist, die unter dem Eindruck der späteren Erlebnisse der urchristlichen Gemeinde entstanden. Dies gilt ganz besonders von allen Hinweisen auf den Untergang Jerusalems. Sie werden geradezu als Beweisstücke für die Abfassungszeit der Evangelien verwandt, und viele Gelehrte sind der Meinung, dass alle 4 Evangelien erst nach 70 verfasst oder wenigstem erst nach 70 ihre heutige Gestalt bekommen haben, eben weil die Anspielungen auf die Zerstörung, so wie sie heute lauten, erst nach der Katastrophe formuliert sein können.

Wir haben hier also in eine genauere Untersuchung der in den Evangelien sich findenden Hinweise auf die Zerstörung Jerusalems einzutreten. Es wird sich dabei zugleich zeigen,

wir unrecht man hat, wenn man die kritische Arbeit, die wir vornehmen, eine rein negative nennt. Alle Kritik ist negativ und positiv. Was wir hier vielleicht an echten Herrenworten verlieren, gewinnen wir an wertvollen Zeugnissen für das Denken der Jüngergemeinde. Die Kritik scheidet, wie das Wort besagt, sie ändert eine irrig vorgenommene Verteilung der Kräfte, sie giebt jedem das Seine wieder.

Die Frage, ob Herrenwort oder Gemeidelehre vorliegt, ist am sichersten bei der matthäischen Fassung des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl zu entscheiden (22, 1—14). Mitten in seinen Bericht, dass die zuerst geladenen Gäste sich weigern, zu dem schon bereit stehenden Mahl zu erscheinen und dass nun andere Gäste geholt werden, stellt Matthäus die hier ganz unmögliche Bemerkung, dass der König voll Zorns seine Heere schickte, die Feinde, die seine Boten getötet hatten, umbringen liess und ihre Stadt verbrannte (v. 7.); darauf lässt er dann durch seine Sklaven zu dem noch immer bereit stehenden Mahle andere laden. Zum Überfluss bestätigt uns ein Blick auf den verwandten Bericht bei Lucas, in dem dieser Zug fehlt, dass Matthäus, um die Deutung der Parabel zu erleichtern, die Anspielung auf das Ereignis, das inzwischen eingetreten war, von sich aus eingetragen hat. Seine oder der hinter ihm stehenden urchristlichen Gemeinde Gedanken sind leicht zu erschliessen. Die Katastrophe des jüdischen Volkes ist die verdiente Züchtigung für seine ständige Harthörigkeit und Gewalttätigkeit gegenüber den Gesandten Gottes. Die Heere der Römer sind Gottes Heere, Werkzeuge für Gottes Strafgericht.

Der Zusammenhang erlaubte es dem Evangelisten nicht, auch die Verurteilung Jesu den Juden als Schuld anzurechnen. Was wir hier vermissen, bringt er in der Passionsgeschichte zum Ausdruck, in jenen grausigen Worten, die das jüdische Volk dem seine Unschuld beteuernden Pilatus entgegenschleudert: Sein Blut komme über uns und über unsre Kinder (27, 25). Auch hier wird eine Erfindung des Evangelisten oder seines Gewährsmannes vorliegen. Dem jüdischen Volk

wird kaum bewusst gewesen sein, dass es mit der Verurteilung Jesu einen Justizmord begehe, den es zu büssen bereit sei; vielmehr glaubte es mit der Auslieferung des falschen Messias und Gotteslästerers an die römische Behörde einen Act der Gerechtigkeit zu tun — solche Verblendung war schon gross genug. Die Evangelist steht hier unter dem Eindruck des vollzogenen Strafgerichts und giebt hier der Ueberzeugung Ausdruck, dass sich darin die Blutschuld von Golgotha auslöse und dass die Väter derer, die nun erschlagen oder gefangen waren, ihre furchtbare Tat in vollem Bewusstsein um ihre Schuld und um deren Tragweite begangen hätten.

Was Matthäus hier die Juden freventlich selbst auf ihr Haupt herabbeschwören lässt, das wird in milderer Form in einem Jesuswort, das Sondergut des Lucas und wol auch vom Evangelisten zum mindesten stilisiert ist (23, 26—31), den ihn beklagenden Frauen von Jerusalem zugerufen: „Weint nicht über mich, sondern weint über euch und eure Kinder". Jesus fasst seine Passion mit den kommenden allgemeinen Nöten zusammen: auf das Gericht über einen Unschuldigen folgt das viel entsetzlichere Strafgericht über das sündige Volk Israel. Nur ist der Gedanke nicht deutlich ausgesprochen, dass dann sein Geschick an den Jerusalemern gerächt wird.

Mit diesem Wort hängt nun der Ausspruch eng zusammen, auf den jene Inschrift am Oelberg anspielt, und der gleichfalls zum Sondergut des Lucas gehört (19, 42—44). Von Mord- und Freveltaten ist nicht die Rede; nur die Blindheit der Stadt gegenüber seiner Sendung, dem letzten Rettungsversuche, den Gott angestellt hat, ist ihre Schuld, die nun das Verhängnis herabzieht. Das Eigentümliche des Spruches ist die reiche Ausmalung des Untergangs. Da sie dem geschichtlichen Verlauf vollkommen entspricht, und die LXX sichtlich den Wortlaut bestimmt hat, wird auch hier die Ausführung dem Evangelisten zuzuschreiben sein.

Die grössten exegetischen Schwierigkeiten macht nun aber der damit verwandte, gleichfalls eingangs schon zitierte

Weheruf samt der bei Matthäus vorausgehenden Drohung, dass über die lebende Generation noch alles Blut kommen werde, was von den Zeiten der Profeten bis zu denen der Apostel uud von Abel bis Sacharja, der im Tempel erschlagen wurde (II Chron. 24, 20 f. — sic!), vergossen worden ist (Matth. 23, 32—36). Lucas hat die selben Worte an verschiedenen Stellen (11, 49—51; 13, 34 f); ob sie auch ursprünglich zusammenstanden, ist schwer zu sagen; jedenfalls hat keiner der Evangelisten — das lehrt ein genauer Vergleich — sie ganz intact erhalten. Ein Gedanke hebt sich zunächst klar heraus; eine Riesenschuld, die von den Anfängen der Menschheit bis in die nahe Zukunft (die jüngste Vergangenheit) reicht, wird sich über Stadt und Tempel entladen (hat sich über beides entladen). Die eigentümliche bei beiden Evangelisten verschieden zu Tage tretende Vermischung von Profeten und Aposteln, von vergangenem und künftigem Geschehen beweisst, dass ein überlieferter Spruch vom Standpunkt der Gemeinde aus überarbeitet wurde; neu ist die Einbeziehung der Apostelverfolgungen und Apostelhinrichtungen in die Gesamtschuld des jüdischen Volkes. Wenn bei Lucas die erste Hälfte der Drohung als Weissagung der Weisheit Gottes ausgegeben wird (11, 49), so liegt die Vermutung nahe, dass hier ein Zitat aus einer apocryphen Weisheitsschrift vorliegt, zu dem möglicherweise erst die Gemeindeüberlieferung gegriffen hat.

In dem von Matthäus gleich angeschlossenen Weheruf über die harthörige Stadt ist vor allem die Drohung nicht leicht zu erklären: siehe euer Haus wird euch öde gelassen (Matth. 23, 38 — Lucas 13, 35: siehe, euer Haus wird euch überlassen); denn ich sage euch, ihr werdet mich von jetzt ab nicht mehr sehen (bei Lucas fehlt: von jetzt ab), bis (Lucas: kommen wird, dass) ihr sprecht: gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn". Wie die Worte vom Standpunkt des geschichtlichen Jesus erklärt werden sollen, ist schwer zu sagen, sie klingen, als zöge sich Jesus zürnend

zurück bis zu seinem festlichen Einzug oder bis zu seiner Parusie beim Gericht. Der Evangelist Matthäus wird in ihnen wahrscheinlich zunächst die von ihm erlebte Zerstörung von Stadt und Tempel und die von ihm noch erhoffte Wiederkunft des Herrn, vielleicht auch eine ihr vorangehende künftige Bekehrung der Stadt zu ihrem Messias angedeutet gefunden haben.

Zum ersten Mal finden wir hier auch eine Erwähnung des Tempels: durch die Juden selbst entweiht, kann auch er seinem Schicksal nicht entgehen. Deutlich geweissagt ist der Untergang des Tempels in dem sicher echten Herrenwort, dass von dem Bauwerk, das die Jünger dem Meister zeigen, kein Stein auf dem anderen bleiben werde (Marc. 13, 2 = Matth. 24, 2 = Luc. 21, 6), sowie in der sehr zweifelhaften Aussage der falschen Zeugen: Jesus habe gesagt, er werde den Tempel zerstören und in 3 Tagen wieder aufbauen (Marc. 14, 58 = Matth. 26, 61 vgl. Joh. 2, 19). Hier wie dort fehlt die Begründung des in Aussicht genommenen Zerstörungswerkes.

In die dem Wort von der Vernichtung des Tempelgebäudes folgende apocalyptische Schilderung der letzten Schreckenszeit hat auch Lucas deutliche Beziehungen auf die Taten der Römer eingetragen (21, 20—24). Die Belagerung und Zertretung Jerusalems durch die Heiden und die Wegführung seiner Bewohner sind Tage der strafenden Heimsuchung, in denen sich der Zorn über dies Volk entlädt. Weniger bestimmt ist die geschichtliche Katastrophe bei Marcus und Matthäus bezeichnet; sicher ist nur, dass die Schrecken, die über Jerusalem und Judäa kommen sollten, ursprünglich mit der allgemeinen Weltkatastrophe verbunden waren und dass nach dem Jahre 70 je später um so deutlicher dieser Zusammenhang gelockert wurde.

Es ist die gemeinsame Eigentümlichkeit aller hier in betracht kommenden Stellen, dass der schriftstellerische Beitrag der Evangelisten sicherer und grösser erscheint als die echte

Ueberlieferung von Jesus. Wir dürfen wol daraus folgern, dass der Untergang Jerusalems nicht gerade im Mittelpunkt der Gedanken Jesu gestanden hat; das Gericht über die Menschheit und die Errichtung des Reiches Gottes waren seine Haupterwartungen und Hauptsorgen. Mit einiger Sicherheit kann nur gesagt werden, dass Jesus ein Strafgericht über Jerusalem erwartete und dass er die Missachtung seiner Person als letztes Glied in einer langen Kette von Missachtungen göttlicher Botschaften ansah. Es ist kein Wunder, wenn die Andeutungen Jesu nach ihrer Verwirklichung ausgeführt und und erweitert wurden. Freilich sind die Gedanken nicht sehr mannigfaltig; ein Hauptgedanke wird immer wieder variiert: die Katastrophe vom Jahre 70 war ein göttliches Zorngericht und entlud sich über einer riesigen Blutschuld des jüdischen Volkes und der Stadt Jerusalem; vor allem wird natürlich die Schuld von Golgotha hervorgekehrt; doch ist bezeichnend, dass nach der evangelischen Ueberlieferung auch das Blut der Märtyrer aus der profetischen wie der apostolischen Zeit in jenen furchtbaren Tagen seine Sühne gefunden hat.

Die Synoptiker sind die einzigen Schriften der N. T. die uns das Urteil der Christen über den Untergang Jerusalems bezeugen. Aus der ausserkanonischen Literatur ist ausser einigen, sehr allgemein gehaltenen Bemerkungen des Barnabasbriefes (16, 4; 5, 14; 16, 5) nur noch Hegesipp zu nennen, der seine Schilderung des Martyriums des Jacobus, des Bruders des Herrn, mit den inhaltschweren Worten schliesst: und alsbald belagert Vespasian die Stadt (Euseb. Hist. eccl. II 23, 18). Die Verbindung der Katastrophe mit der frevelhaften Hinrichtung des zweiten Leiters der Jerusalemer Gemeinde durch den Hohenpriester Ananus wird wol schon früh in der judenchristlichen Kirche aufgekommen sein; sie stellt sich den Erklärungen der Evangelien ergänzend an die Seite.

Es mag verwunderlich erscheinen, dass die neutestamentlichen Schriften so wenig des drohenden oder vollzogenen

Untergangs der Stadt Jerusalem und ihres Tempels gedenken. Noch auffallender ist, dass in der Offenbarung Johannis zwar auch eine $3\frac{1}{2}$-jährige Preisgabe der Stadt geweissagt ist, dass dabei aber das Tempelgebäude, der Altar und seine Diener ausdrücklich ausgenommen werden (11, 1 f.). Wenn das Orakel original christlich ist, dann hätten wir es mit einer merkwürdigen Ignorierung oder gar Korrectur der Weissagung Jesu zu tun. Aber wahrscheinlich gehört das Stück zu den zahlreichen Blättern jüdischer Herkunft, die der christliche Profet Johannes aufgenommen hat. Seine eigenen Gedanken gehen ja doch allein nach dem himmlischen Jerusalem, das bald geoffenbart werden soll; der christliche Apokalyptiker, der sein Buch unter Domitian zum Abschluss brachte, hat von dem irdischen Jerusalem nichts mehr gehofft; auch für ihn ist es doch die Stadt, da der Herr gekreuzigt wurde, er nennt sie mysteriös „Sodom" und Aegypten" (11, 8) und deutet damit an, dass er das Urteil der Synoptiker teilt. Ist nun jenes Orakel jüdischer Herkunft, dann empfiehlt sich die Annahme, dass es in Jerusalem selbst während der Belagerung ausgegeben wurde und ein Zeugnis für den Glauben der Juden darstellt, dass der Gott Israels sein Heiligtum jedenfalls niemals in die Hände der Römer preisgeben werde.

Dies Zeugniss führt uns also in die kämpfende Stadt selbst hinein und regt die Frage an, wie denn die Katastrophe Jerusalems von ihren eigenen überlebenden Kindern aufgenommen wurde. Sie widersprach ihren sichersten Hoffnungen, ihren heiligsten Ueberzeugungen. Wie haben die Juden selbst diesen Zusammenbruch ihrer religiösen Anschauungen überwunden?

Als erster Zeuge kommt hier der Geschichtsschreiber *Josephus* in Betracht, der im Lager der Römer die Belagerung selbst mit gesehen hat, zu wichtigen Botschaften an die bedrohten Volksgenossen verwendet worden ist und dann die Geschichte des jüdischen Krieges in 7 Büchern beschrieben hat. Er ist freilich kein ganz einwandfreier jüdischer Zeuge.

Nachdem er als Oberbefehlshaber in Galiläa von den Römern geschlagen und gefangen genommen worden war und sich nur dadurch das Leben rettete, dass er Messiasweissagungen seines Volkes auf Vespasian deutete und diesem die Kaiserkrone profezeite, ist er — wenigstens nach seinen Worten und Taten — vollkommen Parteigänger der Römer geworden und hat nun in seinen Büchern versucht, seinen pharisäisch-jüdischen Glauben mit der neuen politischen Gesinnung zu verbinden.

Schon in der Vorrede seines „jüdischen Krieges" spricht er seine Meinung aus, allerdings mit Wehmut, wie er behauptet, dass die Juden, vorerst ihre zelotischen Führer, an dem Untergang der Stadt und der Einäscherung des Tempels selbst schuld seien (prooem. 4). In einer langen Rede, die er natürlich nachträglich ausgearbeitet hat, hat er diese Gedanken seinen verblendeten Volksgenossen, die von der Mauer zuhörten, vorgehalten. An der Hand der Ueberlieferung führt er den Nachweis, dass Gott allezeit Rächer und Schirmer der Juden war, wenn ihnen Unrecht geschah. Jetzt aber könnten sie unmöglich auf seine Hilfe rechnen, weil sie unter seinem Fluche ständen. Nur Wahnsinn könne erwarten, dass Gott sich gegen Ungerechte ebenso erzeigen werde wie gegen Gerechte. Vielmehr sei er gewiss aus dem Heiligtum geflohen und stehe auf der Seite ihrer Feinde. Rasche Umkehr, Sündenbekenntnis und Busse allein könne sie noch retten (V 9, 4).

Josephus begründet sein Urteil über Jerusalem und sein Geschick aus den Sprüchen der Profeten, deren Warnungen von den frevelhaften Verteidigern der Stadt mit Füssen getreten und als betrügerisches Geschwätz verlacht worden seien, so dass sie selbst die Erfüllung der alten Weissagungen herbeigeführt hätten. Er zitiert ein Wort (vielleicht ist Micha 3, 3—12 oder auch Ezech. 24, 9—13 gemeint), dass dann die Stadt eingenommen und das Allerheiligste nach Kriegsrecht verbrannt werden würde, wenn einmal innerer Zwist ausbreche und die eigenen Hände der Juden das Heiligtum

Gottes entweihen würden (IV, 6, 3). Aehnlich hat er in einer seiner Ansprachen auf den Orakelspruch hingewiesen, dass dann die Einnahme erfolgen werde, wenn der Bürgermord anfange (wol Micha 7, ff. gemeint). Da in der Tat Stadt und Tempel schon von den Leichen der erschlagenen Juden voll seien, so sei anzunehmen, dass Gott selbst im Bund mit den Römern das Feuer zur Reinigung an den Tempel heranbringe und die Stadt, die von so viel Greueln erfüllt sei, vertilgen wolle (VI, 2, 1).

Wir können aus diesen Aeusserungen schon ersehen, was Josephus als Schuld den Juden anrechnet, den fanatischen Parteikampf, bei dem die pharisäisch hohepriesterliche Partei, der auch Josephus angehörte, unterlag, und die Befleckung des Heiligtums mit den ihn nach jüdischem Glauben verunreinigenden Leichen der erschlagenen Juden. Wir verstehen seine Erbitterung. Die angesehensten Männer waren schändlich ermordet worden, so vor allen die Hohenpriester Ananus und Jesus. An dem Tage, da Ananos fiel, sagt Josephus, war die Mauer Jerusalems schon zerstört und die Sache der Juden verloren, da Ananus, ein kluger und beredter Mann war, der die Juden wol beredet haben würde, den unnützen Widerstand aufzugeben und mit den Römern rechtzeitig Frieden zu schliessen, und so ihr Retter hätte werden können. Und in seinem und seines Amtsgenossen Jesus Tod sieht Josephus ein Zeichen, dass Gott schon damals den Untergang der Stadt und die Reinigung des Heiligtums durch Feuer beschlossen habe, da er vorher die Männer wegnahm, die es ehrten und liebten (IV, 5, 2). Diese Gewalttat und all die weiteren Greuel- und Freveltaten, von denen Josephus berichtet, lassen sein Urteil vollkommen verstehen, dass das Unterliegen der Verteidiger Jerusalems nur ein Act der Gerechtigkeit war (VII, 8, 1). Aber es ist doch bezeichnend für den Juden, dass er unter die Greueltaten der Jerusalemer auch gewisse kultische Versäumnisse und rituelle Uebertretungen einrechnet, die durch die Not nach unserem Urteil vollauf gerechtfertigt

waren, so das Einstellen des Opfer, den Versuch, heiliges Bauholz vom Tempel zu Kriegstürmen zu verwenden, die Einschmelzung der heiligen Tempelgeräte und Weihgeschenke, die Verteilung heiligen Öles und heiligen Weines unter die Soldaten, das Essen verbotener Speisen und die Befleckung des Tempels mit dem Blut der verwundeten Juden (V, 13, 6; 1, 5; VII, 8, 1; IV, 3, 12). Diese Vorwürfe sind durchaus ernst gemeint; gerade nach dem Bericht über die Auslieferung von Tempeleigentum an die Soldaten bricht er in die Worte aus: ich kann es nicht unterdrücken auszusprechen, was mir mein Gefühl zu sagen gebietet: ich glaube, wenn die Römer gezögert hätten, wider die Frevler einzuschreiten, so wäre die Stadt von der Erde verschlungen oder von einer Sintflut dahingerafft oder von den Blitzen Sodoms verzehrt worden; denn sie hatte ein Geschlecht erzeugt, das viel gottloser war, als das von Sodom; wahrlich, durch den Wahnwitz dieser Frevler ging das ganze Volk zu grunde (V, 13, 6).

Noch in anderer Richtung findet Josephus die Verblendung bezeugt, die die Juden in den selbstmörderischen Krieg getrieben hat. Es soll sich in unerwarteter Weise ein Orakelspruch erfüllt haben, den die Juden fälschlich zu ihren gunsten deuteten: in jener Zeit werde jemand von ihrem Lande aus die Herrschaft über die Welt gewinnen. Natürlich ist in dieser Weissagung, die auch Tacitus (Histor. V, 13) und Sueton (Vespas. 4) erwähnen, der jüdische Messias, der künftige Weltherrscher gemeint. Josephus verleugnet dermassen die nationalen und religiösen Ueberlieferungen seines Volkes, dass er wie wir schon bemerkten, die Messiasweissagung auf Vespasian bezieht und die dem Orakel entsprechenden Hoffnungen der Juden als Wahnglauben ansieht, der sie in ihr Verderben gestürzt habe (VI, 5, 4).

Wie wir gezeigt haben, sieht Josephus die Katastrophe Jerusalems als Auswirkung göttlicher Orakel an und findet die Schuld, man kann wol auch sagen, die Torheit der Juden darin, dass sie selbst deren Erfüllung, ohne es zu ahnen, her-

beigeführt haben. Aber nicht nur aus den richtig verstandenen Sprüchen der alten Profeten hätte das Volk seiner Meinung nach das drohende Verhängnis erkennen und bei rechtzeitiger Einsicht vermeiden können, Gott gab auch neue Erscheinungen, die ihm die Augen hätten öffnen können. Antiker Sitte folgend, zählt Josephus zunächst eine Reihe schauerlicher Vorzeichen auf, durch die Gott seine Fürsorge für die Menschen bezeugte und ihnen zu erkennen gab, was ihre Rettung hätte sein können. So erschien ein schwertartiger Stern über der Stadt, dann ein Komet, der ein Jahr lang stehen blieb. Kurz vor dem Aufstand leuchtete beim Passahfest in der Nacht um die 9. Stunde ein Licht um Altar und Tempelhaus und verursachte über eine halbe Stunde Tageshelle. Unkundige sahen darin ein günstiges Zeichen, doch haben die Schriftgelehrten es richtig auf das drohende Unheil gedeutet. Beim selben Feste warf eine Kuh, die für das Schlachtopfer des Hohenpriesters bestimmt war, mitten im Tempel ein Lamm. Um Mitternacht öffnete sich das riesige östliche Tor des innern Tempelvorhofs. Auch hier schlossen die Unerfahrenen zu ihren Gunsten, Gott öffne ihnen die Tür des Glücks; die Kundigen erkannten, dass sich die Sicherheit des Tempels gelöst habe und dass das Tor sich den Feinden öffnen werde. Wenige Tage nach dem Fest sah man gegen Sonnenuntergang in der Luft Wagen und bewaffnete Abteilungen durch die Wolken eilen und Städte umringen, eine fata morgana, für das abergläubische Volk und auch für den sonst ziemlich aufgeklärten Josephus eine unheilverkündende dämonische Erscheinung. Am folgenden Pfingstfest aber wollen Priester ein lautes Getös nnd dann ein mehrstimmiges Rufen gehört haben: wir verlassen die Stätte.

Schon diese Mitteilungen (VI 5, 3) zeigen, soweit wir ihnen trauen können, dass auch Priester und Rabbinen das kommende Unheil vorausgeahnt und wol auch ähnlich wie Josephus als Strafgericht Gottes angesehen haben, sie alle gehörten ja nur zu einen geringen Teil der Partei der Zeloten an,

die in der Stadt ein Schreckensregiment führten und die Verteidigung leiteten. Aber Josephus weiss auch von dem unheimlichen Auftreten eines neuen Profeten, namens Jesus, zu berichten, der sich 7 Jahre lang Unglück verheissend in Jerusalem herumtrieb und allzeit sein entsetzliches „Wehe Jerusalem" allen in die Ohren schrie. Noch in Friedenszeit war es, wo er, ähnlich wie Amos in Bethel, im Tempel plötzlich zu rufen begann: „Stimme vom Osten, Stimme vom Westen, Stimme von den 4 Winden, Stimme über Jerusalem und den Tempel, Stimme über Verlobte und Bräute, Stimme über das ganze Volk." Durch alle Strassen lief er mit diesem Wehgeschrei. Vor den Statthalter geführt und gegeisselt, rief er nichts anderes als sein „Wehe über Jerusalem". Das setzte er fort bis in die Zeiten der Belagerung, mit nie ermattender Stimme, 7 Jahre 5 Monate, wie Josephus behauptet, bis er mit einem Wehe auch mir auf den Lippen von einem römischen Stein getroffen, starb (VI 5, 3).

Ein Mann wie dieser Jesus muss lähmend auf den Zukunftsglauben und den Verteidigungsmut der Juden gewirkt haben, denn nicht alle werden ihn für einen Verrückten gehalten haben. Freilich die führenden Männer haben nichts auf sein Geschrei gegeben; sie vertrauten auf ihre Kraft und auf die Stärke der Mauern, auch ein religiöses Moment hielt ihre Zuversicht aufrecht, der alte Aberglaube, der schon einem Jeremia entgegen gehalten wurde, dass die Stadt ja Gottes Eigentum sei; also nicht in die Hände der Feinde fallen könne (VI 2, 1). Jedenfalls haben sie, wie Josephus behauptet, diesen im Volke lebenden Glauben zu nähren gesucht, indem sie Profeten unter das Volk schickten, die ihnen Zeichen der Rettung und Gottes nahe Hilfe verhiessen (VI, 5, 2).

Josephus hält diese Profeten für Betrüger; Gott stand bei denen, die das Unglück der Juden und das Glück der Römer kommen sahen. Auch seinen eigenen Gesinnungswechsel, seine eigene Deutung der Messiasweissagung auf den römischen Feldherrn, führt er auf göttliche Erleuchtung zurück. In

nächtlichen Träumen, sagt er, hat ihm Gott das künftige Missgeschick der Juden und die künftige Obmacht der Römer geoffenbart. Er hat sich dem Vespasian als ein Gottgesandter vorgestellt, der ihm zu offenbaren habe, dass er, der damals nur Heerführer war, samt seinem Sohne einst Cäsar, Herrscher über Land und Meer und über das ganze Menschengeschlecht werden würde. (III 8, 9).

Wahrscheinlich hat Josephus seine Ueberzeugung, dass Gott, der die Weltherschaft von einem Volk zum anderen umgehen lasse, jetzt auf seiten Italiens stehe (V 9, 3), auch auf Daniel's Profetie begründet. Nur dann würde er ihm einigermassen gerecht geworden sein, wenn er, was bei Daniel die Hauptsache ist, daran festgehalten hätte, dass die Römer dermaleinst von den Juden abgelöst werden würden. Ich halte es nicht für unmöglich dass er doch im Stillen diese Hoffnung noch nährte. Denn er war und blieb Pharisäer und profetengläubig, und dass er einen solchen revolutionären Gedanken in seinen für die Römer bestimmten und um ihre Gunst buhlenden Werken nicht aussprach, auch nicht andeutete, ist nur natürlich.

Zur Zeit war er von der göttlichen Begünstigung der Römer fest überzeugt und es ist bezeichnend, dass er auch den römischen Feldherrn die gleiche Beurteilung des jüdischen Geschickes zuschiebt, die er selbst zum Ausdruck bringt. So lässt er den Titus seinen Soldaten zurufen, Bürgerkrieg, Hungersnot, Belagerung und der eben ohne Zutun der Römer bewirkte Einsturz der Mauer bedeute nichts anderes als Gottes Zorn über die Juden und Gottes Hilfe für die Römer (VI 1, 5). Und wie Titus versichert, dass er die Juden nicht gezwungen habe, ihre heiligen Stätten zu besudeln (VI 2, 4), so verfluchte er später, als er auf der Reise nach Aegypten an den Trümmern Jerusalems vorüberkam, von Mitleid üder den Untergang der einst so prächtigen Stadt ergriffen, die Anstifter der Empörung, die dies Strafgericht über die Stadt heraufbeschworen hätten (VII 5, 2).

Ja, schliesslich lässt Josephus einen der Zelotenführer,

Eleasar, sich selbst das Urteil sprechen, dass sie allein wegen ihrer vielen Frevel den Zorn Gottes über sich und die Stadt hervorgerufen haben; das Verderben des Gott einst so teueren Volkes und der Untergang der hochheiligen Stadt gebe die Lehre, dass Gott dem Volke aus übermässigem Zorn über seine Frevel seine Gnade habe entziehen müssen (VII, 8, 6).

Was Josephus über das Schicksal der Stadt zu sagen hat, fasst auch er in eine gefühlvolle Anrede zusammen. Haben dir so schlimmes, du unseligste Stadt, die Römer zugefügt, die doch vielmehr eindrangen, um die Greuel, die deine Bürger begangen hatten, mit Feuer zu reinigen? Du warst ja nicht mehr Gottes Stätte und konntest es auch nicht bleiben, nachdem du das Grab deiner eigenen Bewohner geworden warst und den Tempel zum Begräbnisplaz im Bürgerkrieg gemacht hattest. Du könntest einmal wieder ein besseres Geschick sehen, wenn du einmal den Gott, der dich zerstört hat, versöhnen wolltest (V, 1, 3).

Vergleichen wir die Aeusserungen des Josephus mit denen des Urchristentums, so springt eine grosse Verwandtschaft sofort in die Augen. Der Jude stimmt mit den Christen darin überein, dass der Untergang Jerusalems von Gott gewollt, ein göttliches Strafgericht darstellt; eine furchtbare Blutschuld hat sich bei der Katastrophe ausgewirkt. Auch die Erzählung des Josephus lässt sich mit der evangelischen Ueberlieferung gut vergleichen. Wenn jüdische Priester und Schriftgelehrte den Fall Jerusalems vorausgeahnt haben, wenn auch ein jüdischer Profet Jesus sein wehe über die Stadt rief, so ergiebt sich, dass die Gemeinde der Christen mit ihrer durch Jesu Wort begründeten Erwartung und mit ihrer nach der Katastrophe ausgegebenen Deutung nicht allein stand.

Und doch sind charakteristische Unterschiede in der Auffassung der Christen und der, die Josephus bezeugt, vorhanden. Namentlich in der genaueren Bezeichnung der Blutschuld gehen sie aus einander. Nach christlicher Ansicht war das Schicksal der Juden entschieden, als der hohe Rat sein Ver-

dammungsurteil und das Volk sein kreuzige ihn über Jesus von Nazareth aussprach. Josephus sieht das Verhängnis erst beim Ausbruch des Aufstandes, vor allem bei der Ermordung der Hohenpriester Ananus und Jesus sich anbahnen. Natürlich weiss er auch nichts davon zu sagen, dass das jüdische Volk auch durch Verfolgung und Ermordung der Apostel und eines Bruders Jesu seine Schuld vergrössert habe. Aber er ist auch weit entfernt, auch frühere Taten, an den Profeten begangen, den Juden anzurechnen. Als einem Augenzeugen und Kenner vieler Einzelheiten genügt ihm das Verhalten der letzten Beherrscher und Verteidiger Jerusalems, um den Fall der Stadt im Sinne seiner theozentrischen Weltanschauung, die überall nach Gottes Gericht und nach menschlicher Schuld fragt, zu rechtfertigen und zu verstehen.

Die Tatsache, dass der Geschichtschreiber Josephus nichts von Jesus und nichts über seine Gemeinde sagt, erscheint in unserem Zusammenhang besonders auffallend. Er hätte, sollten wir meinen, eigentlich allen Anlass gehabt, da er von Prodigien, Vorzeichen, Weissagungen der Profeten und Voraussagen der zeitgenössischen Weisen spricht, auch der in der christlichen Gemeinde umgehenden Weissagung gedenken müssen, und wenn er von dem Unheilsrufer Jesus erzählte, der den Anfang des Verhängnisses noch erlebte, dann hätte er wenigstens in diesem Zusammenhang auch den älteren Profeten Jesus nennen sollen, der bereits 40 Jahre früher der Stadt und dem Tempel den Untergang angedroht hatte. Hier ist wol mehr die Auskunft geboten, dass Josephus von dieser evangelischen Ueberlieferung eben nichts gewusst hat; auch ist daran zu erinnern, dass ja die christliche Gemeinde von Jerusalem einem Profetenspruch folgend die Stadt beizeiten verliess, so dass sie jede Möglichkeit verlor, in den letzten Zeiten von Jerusalem eine Rolle zu spielen und auf ihre Volksgenossen einzuwirken (Euseb. Hist. eccl. III, 5, 3).

Noch eine Differenz ist zu bemerken. Der Glaube, dass das

jüdische Volk auch durch die kultischen Uebertretungen, die in der Not der letzten Zeit begangen wurden, den Untergang verschuldete, ist der evangelischen Ueberlieferung fremd. Nur insoweit werden Judenchristen hier ähnlich wie Josephus gedacht haben, dass auch sie mit Schaudern von den letzten Bluttaten der Tempelverteidiger vernommen und geurteilt haben werden, dass schon vor der Zerstörung der Tempel entweiht, sein Kult unmöglich geworden, er aufgehört habe, Gottes Haus zu sein.

Aber die Katastrophe des Jahres 70 hat noch auf einen anderen Zweig der spätjüdischen Literatur, die *Apocalyptik* eingewirkt. Unstreitig sind die Apocalypsen, die unter dem niederschmetternden Eindruck der Zerstörung von Tempel, Stadt und Haus geschrieben sind, die gehaltvollsten und ergreifendsten.

Zunächst tritt der Jammer der Zeit in Herz bewegender Weise zu tage. Das Heiligtum ist verwüstet, der Altar niedergerissen, der Tempel zerstört, der Name geschändet, Priester, Leviten, Diener getötet, entehrt, gefangen, aber das Schlimmste ist, dass Zion den Feinden Gottes preisgegeben ist (IV Esr. 10 21 ff.).

Hier liegt der eigentliche Stachel der grausigen Situation. Für den frommen Juden handelte es sich nicht nur um ein blühendes Volkstum, das niedergetreten schien, vielmehr um den Glauben an eine gerechte Weltregierung, um den Glauben an die Macht, Wahrhaftigkeit und Güte Gottes; das Problem der Theodicee war aus den rauchenden Trümmern Jerusalems mit neuer furchtbarer Pein für die Gläubigen emporgestiegen und seine Lösung schien aussichtloser denn je.

Schon die Baruchapokalypse ergeht sich in Klagen und Fragen, die zu Herzen gehen. Der Verfasser fühlt sich schwer bedrückt, als frommer Mensch mag er Gott seinem Herrn nicht entgegentreten, aber als treuer Sohn kann er doch auch das Unheil Zions, seiner Mutter nicht ruhig mit ansehen. So sucht er Gott bei seiner Ehre zu fassen und Gottes Intressen

mit den Wünschen der Nation zu verbinden. Wenn du deine Stadt untergehen lässest und dein Land unsern Hassern preisgiebst, wie kann da noch des Namens Israels gedacht werden oder wie kann noch der Inhalt des Gesetzes erläutert werden? Und wenn etwa gar die ganze Welt jetzt untergehen sollte, wo bleibt da alles, was du dem Mose gesagt hast? (Bar. 3). An anderer Stelle freilich legt der Seher alle Scheu ab, nur die nationale Eifersucht bricht durch. Wenn schon das ein grosser Schmerz für den Israeliten war, dass Babel-Rom und Zion in gleichem Glanze dastanden, wie masslos ist nun der Jammer, dass Babel in Blüte steht und Zion verwüstet ist. So schleudert der Beter Gott den Vorwurf ins Gesicht: wie hast du das dulden können? Er giebt zu, dass Missetäter in der Stadt waren; aber auch dann hätte Zion um der Guten willen Vergebung haben müssen und nicht um der Schlechten willen versinken dürfen (14, 7). Die stolze jüdische Weltanschauung ist an ihrer Wurzel getroffen. „Die Welt, die unsertwegen gemacht ist, bleibt bestehen, wir aber, derentwegen sie gemacht ist, vergehen" (14, 19). „Zion ist uns entrissen und nichts haben wir jetzt ausser dem Allmächtigen und seinem Gesetz" (85, 3). Drastischer konnte die wirkliche Lage der Juden seit 70 nicht ausgedrückt werden. Das sichtbare Zentrum dieser Religion, die soviel auf das Sichtbare gab, war vernichtet und das Judentum gezwungen, sich auf einen Gottesdienst im Verborgenen zurückzuziehen.

Noch tiefer hat der Apocalyptiker Esra die Glaubensnot erfasst. Das Gericht erscheint auch ihm ungerecht. Israel hat gesündigt, aber Babel war nicht besser. Gott verschont die Gottlosen, die Feinde Israels und vernichtet sein Volk. Und doch hat kein anderes Volk Gott erkannt als Israel, und kein andrer Volksstamm hat seinen Bündnissen geglaubt; nun ist sein Lohn nicht erschienen nnd seine Mühsal hat keine Frucht getragen (3, 25—36). Auch Esra stellt gelegentlich die nationalen Ansprüche zurück — wir sind ja nicht einmal des Erbarmens wert — und fragt nur nach Gottes Ehre, die durch

den Triumph der Heiden gefährdet ist (4, 23—25). Aber immer wieder kehrt er zu der brennendsten Frage zurück: warum hat Gott sein eigenes geliebtes Volk den gottlosen Feinden ausgeliefert. Mit herzzerreissender Beredsamkeit weiss er seine Not vor Gott zu bringen. Herr Gott, aus allen Bäumen der Erde hast du dir den einen Weinstock erwählt, aus allen Blumen des Erdkreises die eine Lilie dir erkoren, aus allen Städten, die je gebaut sind, nur Zion für dich geheiligt, aus allen Vögeln, die du geschaffen, nur die eine Taube dir berufen, aus allen Tieren, die du gebildet, das eine Lamm ersehen, aus allen Völkern, deren so viele sind, das eine Volk dir erworben, und das Gesetz, das du unter allen ausgesucht hast, hast du dem Volke, das du begehrt hast, verliehen; jetzt aber Herr, weshalb hast du das eine den vielen preisgegeben, hast den einen Spross vor vielen in Schmach gebracht und dein einziges Eigentum unter die Vielen verstreut? Weshalb haben, die deinen Verheissungen widersprochen haben, die niedertreten dürfen, die ihnen geglaubt haben? Ja, wenn du auch deinem Volk zürntest, so hättest du es züchtigen müssen mit eigener Hand (5, 23—30). Kein nachempfindender Historiker kann die Verzweiflung, die sich damals auf die Gemüter der Juden legte, packender malen als es hier der jüdische Beter tut. Nur echtes, aus den Tiefen vieler Seelen hervorbrechendes Leid konnte solche andringende Worte finden.

Man darf sich nicht wundern, dass auch ein religiös so tief angelegter Mensch wie der Apokalyptiker Esra von seinen nationalen Ansprüchen nicht loskommt. Es handelte sich eben für ihn nicht um Ansprüche, sondern um Kundgebungen Gottes. Nach seiner auf das Alte Testament gestützten Glaubensüberzeugung hatte Gott die Welt um Israels willen geschaffen und die Heiden von dem Erbe ausgeschlossen und mit den verächtlichsten Namen belegt. Nun hatte Gott seinen eingeborenen Sohn, seinen Anhänger und Freund durch diese nichts taugenden Völker zertreten lassen; so konnte der Fromme seinem Gotte schon bei aller Frömmigkeit die Frage entgegen

halten: wenn du die Welt, wie du sagst, unsertwegen geschaffen hast, warum haben wir da nicht diese uns gehörende Welt in Besitz? (6, 55—59). Uns mutet ja das Ansinnen der Juden grotesk an. Da fragt ein kleines Volk, dessen politische Macht soeben von einem Riesenreich zertrümmert ist, ungeduldig den Weltengott, wann ihm denn nun endlich die ihm gebührende Weltenherschaft in den Schoss gelegt werde. Aber man darf nicht vergessen, dass diese Ansprüche in einem auch damals noch nicht ganz unberechtigten Gefühl religiöser Ueberlegenheit wurzelten; in jedem Fall erkennen wir, welch eine grausame Enttäuschung den jüdischen Frommen durch den ehernen Gang der realen Geschichte bereitet wurde.

Aber die Apocalyptiker suchen auch ihre Glaubengenossen zu beruhigen, zu trösten und ihren Gott zu rechtfertigen.

Wenn Esra vorwurfsvoll ausruft, Gott hätte seine Stadt wenigstens mit eigener Hand zerstören sollen, so kann Baruch berichten, dass tatsächlich Gottes Engel die Zerstörung der Mauern vollbracht haben, ehe die Feinde, durch eine Stimme aus dem Innern des Tempels aufgefordert, eindrangen (7 f.). Um die Postulate des Glaubens zu retten, nimmt der Jude seine Zuflucht zum Mythus. Ein weiterer Trost ist der, dass auch die Engel vor dem Allmächtigen sich darüber betrüben, dass Zion so preisgegeben ist und die Völker sich mit seiner Unterjochung brüsten; ja auch der Höchste hat keine Freude daran, aber — was würde aus seinem gerechten Gerichte werden? (67, 1—4).

So sind die Apokalyptiker mit Josephus und den Christen darin eins, dass Jerusalem seiner Sünden wegen von dem Geschick ereilt worden ist. Habt ihr gedacht, fragt Baruch die Juden, dass der Boden gesündigt hat und darum vernichtet worden ist? ... Und wisst ihr nicht, dass um euret willen die ihr gesündigt hattet, verwüstet ist, was nicht gesündigt hatte, und dass um derer willen, die sich vergangen hatten, den Feinden überliefert ist, was nicht gesündigt hatte?" (77, 8—10).

Eindringlich wird hier den Juden vorgehalten, dass der Untergang der heiligen Stadt ihre eigene Schuld ist.

Darin gehen nun aber die Apokalyptiker über Josephus hinaus, dass sie kühner und gewisser von einer Zukunft Israels und Jerusalems reden und so über die schwere Gegenwart mit ihren Rätseln und Qualen hinwegführen.

Hast du denn Zion mehr lieb als sein Schöpfer, so lässt sich Esra von dem Engel zureden (5, 31—40)? Darin liegt, dass Israels Gott noch Wege finden wird um seine Versprechungen in irgend einer Form zu verwirklichen.

Sehr bestimmt spricht Baruch von einer Erneuerung Zions. Er knüpft zunächst an den Gerichtsgedanken an. Ietzt leidet Israel, damit es am Ende nicht gerichtet werde, sondern Hoffnung für immer habe (78, 6 f). Mit profetischer Sicherheit kündigt er das Strafgericht über Rom und die Nähe der Gnadenoffenbarung für Israel an (82, 1 f). Er hat Bescheid erhalten, dass seine Bitte um schleunigste Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und um reale Erfüllung seiner Verheissung (21, 25) nahe daran ist, Gehör zu finden (23, 6). Mit deutlicher Beziehung auf die wirkliche Zeit des Buches verheisst er, dass Zion nach einer 2. Zerstörung in einiger Zeit in Herrlichkeit erneuert und für alle Zeit vollständig aufgebaut werden muss (32). Nur darum ist Zion jetzt gezüchtigt worden, damit so bald als möglich die feindliche Welt heimgesucht werden könne (20, 2); also kann Israel gewiss sein, dass das unparteiische Gericht des Erhabenen nun auch über die Heiden ergehen wird. Nun ist Israel entsündigt und sein anscheinend so unbegreifliches Los erklärt sich im Blick auf eine hoffnungsreiche Zukunft (13).

In anderen Stücken, namentlich der Esraapocalypse, hat sich diese feste Hoffnung auf den Wiederaufbau Jerusalems in die Erwartung einer Offenbarung des himmlischen Jerusalems verwandelt. Wir haben hier den Schlussgedanken der apokalyptischen Rechtfertigung der Zerstörung der heiligen Stadt.

Schon in einem späten Stück der Baruchapokalypse findet sich die Belehrung (4). Meinst du, dass dies (irdische Jerusalem) die Stadt ist, von der ich gesagt habe: auf meine Handflächen habe ich dich hingezeichnet (Jes. 49, 16)? Vielmehr gelten die Verheissungen über Gottes Stadt, um derentwillen die Tat der Römer so grosses Entsetzen erregte, von einer noch unsichtbaren, vor aller Welt bereiteten, im Himmel bewahrten Stadt, die von den Menschen bisher nur drei geschaut haben: Adam, Abraham und Mose. So rettet sich der jüdische Glaube, der seine sichtbare Stütze auf Erden verloren hat, in das noch unsichtbare Jenseits, das ihm eine sichere Rehabilitierung verbürgt.

Der Apocalyptiker Esra ist der vierte Mensch, der dies himmlische Jerusalem geschaut hat. In einer seiner schönsten Visionen (9, 26—10, 58) beschreibt er uns, wie er eine Frau sieht, die um ihren einzigen Sohn trauert, der beim Betreten der Brautkammer tot niedergefallen ist. Der Profet redet der Verzweifelten zu, sie solle doch um ihr besonderes Leid nicht so namenlosen Schmerz laut werden lassen, da doch ein viel grösseres Unglück hereingebrochen sei, die Verwüstung Zions. Wie er so mit ihr redet, leuchtet plötzlich ihr Angesicht laut auf, sie stösst einen lauten Schrei aus, im Augenblick ist sie verschwunden, und an ihrer stelle schaut der Profet eine herrliche festgefügte Stadt. Ein Engel deutet ihm die Vision. Das Weib ist Zion, der Tod ihres Sohnes bedeutet den Untergang der Stadt, die Vision aber hat ihm die neue Gottesstadt geoffenbart, die auf einem noch unbebauten Feld, also nicht auf der Stelle des alten Zion gebaut ist. Das ist das ewige Zion, an das die Römer nicht herangedrungen sind, das unzerstörbare, dem die Verheissungen gelten.

So lösen sich die Glaubensnöte der Generation, die das Jahr 70 erlebt hatte, indem die Fundamente des Glaubens und der Hoffnung in eine jenseitige Welt Gottes hinübergetragen werden. In der kommenden Welt — freilich nur

in ihr — ist dann Raum für alle Verheissungen und für alle Ansprüche.

Die jüdische Apokalyptik zeigt uns die Einseitigkeit der Josephischen Auffassung von dem Untergang Jerusalems. Zwar versichert auch der Geschichtsschreiber, dass er grossen Schmerz um das Unglück seines Volkes empfinde, aber seine Erklärung und Rechtfertigung erscheint kühl; jedenfalls hat man den Eindruck, dass er mit der Sache fertig ist. Mit welcher Gewissheit er an eine Wiederherstellung Jerusalems geglaubt hat, steht dahin. Erst die Apokalypsen lassen erkennen, dass die wirklich treuen Juden aufs tiefste erschüttert waren und noch nach Jahren und Jahrzehnten Leid trugen und nach Gründen zur Erklärung und zur Beruhigung suchten. Die Gedanken, die zur Tröstung und Aufrichtung des Volkes dienen sollen, sind den Profeten entlehnt, und weiter ausgebaut. Einmal finden wir den Grundsatz der Vergeltung, der verdienten Strafe — was die grossen Profeten zur ersten Zerstörung Jerusalems ihren Volksgenossen vorgehalten haben, das wiederholen ihre Epigonen vor den Ohren der unglücklichen Generation, die die zweite Zerstörung mit ansehen musste. Sodann ist es die ausgebaute, zum teil ins Jenseits transponierte Eschatologie, die die Notwendigkeit des erlebten Strafgerichts erkennen lehrt, aber auch die Hoffnung auf ein baldiges Gericht über Rom und auf Offenbarung eines neuen unzerstörbaren Jerusalems begründet.

In mancher Hinsicht steht die jüdische Apocalyptik der christlichen Ueberlieferung näher als Josephus. Das ist nicht verwunderlich, da ja das Christentum verschiedene Grundanschauungen der Apokalyptik entlehnt hat. Diese Abhängigkeit im Verein mit dem besonderen Gang der Geschichte erklärt es, dass in beiden Entwürfen das im Jahr 70 vollzogene Gericht Gottes über Jerusalem seine feste Stelle hat. Und doch fällt hier der Kontrast fast nach schärfer in die Augen als bei dem Vergleich mit Josephus. Natürlich fehlt den jüdischen Apocalypsen alles, was wir schon bei Josephus

vermissen, die Beziehung des Strafgerichts auf die Schuld der Juden gegenüber Jesus und seiner Gemeinde und auch gegenüber den Profeten. Wichtiger ist, dass dafür auf christlicher Seite nichts von dem namenlosen, an Verzweiflung grenzenden Schmerz zu finden ist. Gewiss werden die Judenchristen grosses Leid um ihre frühere Heimatstadt getragen haben, aber sie waren doch nicht ratlos. Sie hatten das Wort und das Schicksal ihres Herrn vor Augen und damit war alles erklärt. Die Sorge um die Ehre Gottes, die Sorge um das unerträgliche und ungebührliche Geschick der heiligen Stadt und des Tempels, die die jüdischen Herzen schier aufzehrte, ist daher bei den Christen nicht zu finden.

Neben Josephus und der Apokalyptik hat noch eine dritte Gruppe jüdischer Gelehrsamkeit ihre Stimme über den Fall der Stadt erhoben und bis zu uns dringen lassen, das in Mischna und Talmud zu Worte kommende *Rabbinentum*. Augenzeugen der Katastrophe stehen hier mit sehr viel späteren Zeugen der Tradition zusammen, und es zeigt sich, wie auch in diesen Kreisen die Trauer um die verlorene Stadt und um das verlorene Heiligtum und das Fragen nach den Ursachen der Katastrophe noch viele Generationen hindurch die Gemüter bewegt hat.

Die Klage und das Entsetzen ist auch im Talmud zu spüren. Man spricht von der ruchlosen Regierung, die unser Haus zerstört, unsern Tempel verbrannt und uns aus unserem Lande gejagt hat (Gittin 57*b*). Man behauptet, dass Gott selbst über den Fall seines Volkes trauere, wie ein König über seinen Sohn und steigert die Ausmalung fast zu gotteslästerlicher Groteskheit. Wehe mir, soll Gott in jeder der drei Nachtwachen aufschreien, dass ich mein Haus habe verwüsten, meinen Tempel habe verbrennen und meine Kinder unter die Völker der Welt habe wegführen lassen (Berachoth 3*a*); und wenn die Israeliten in ihren Bet- und Lehrhäusern rufen: gepriesen sei sein heiliger Name, dann schüttelt der Herr sein

Haupt und spricht: wol dem Könige, den man in seinem Hause preist; wehe dem Vater, der seine Kinder vertrieben hat, und wehe den Kindern, die vom Tisch ihres Vaters vertrieben werden (Berachoth 3*a*).

Aber derselbe Gott, der hier zur Genugtuung Israels unter seinem eigenen Beschlusse leidet, schiebt doch die Schuld dem Volke zu. Ihr habt es bewirkt, sagt er zu Israel, dass ich mein Haus zerstört, meine Kinder in die Verbannung geschickt habe. In auffallender Berührung mit dem Klageruf Jesu (Matth. 23, 37) lässt Rabbi Alexander bei der Auslegung von Ps. 102, 8 Gott ausrufen: Ich harrte darauf, dass ich meine Herrlichkeit für immer im Heiligtum würde wohnen lassen, aber ich „wurde wie der Vogel", dem man seine Jungen weggenommen hat und der „einsam auf dem Dache weilt", ich verbrannte mein Haus, zerstörte meine Stadt, liess meine Kinder in Verbannung ziehen und blieb allein (Echa Rabba Proöm. 20).

So ist der Talmud von den Eingeständnissen erfüllt, dass auch das zweite Mal die Sünde des Volkes das Unheil verschuldet hat. Das ergiebt sich schon aus der Legende: wie beim ersten Mal wurde Jerusalem erobert, als die Priester sangen (Ps. 94, 22) „und er vergalt ihnen ihren Frevel und vertilgte sie in ihrer Bosheit" (Taanith 29*a*). Gott hatte sie vorher noch gewarnt. Wie Jochanan ben Eleasar ein Amoräer der ersten Generation berichtet, weilte drei und ein halb Jahr vor der Zerstörung des Tempels die Herrlichkeit Gottes auf dem Oelberg und eine Himmelstimme rief: Kehret um ihr abtrünnigen Kinder (Jer. 3, 14); als sie keine Busse taten, da rief die Stimme: Ich will gehen und zu meinem Orte zurückkehren (Hos. 5, 13; Echa Rabba Prooem. 25). Wieder wird man an Jesu Weherufe erinnert; ohne es zu wollen, hat dieser Rabbi ihm Recht gegeben.

Interessant ist nun zu sehen, wie der Talmud die Sünden Israels, die die Katastrophe herbeigeführt haben, im einzelnen bezeichnet. Verschiedene Aussprüche liegen hier vor. Man

fragt, warum auch der zweite Tempel unterging, da doch Israel zu seiner Zeit fleissig war im Studium der Thorah, in der Uebung der Gebote und der Woltätigkeit, also die drei Sünden, die den Untergang des ersten Tempels verschuldeten, Blutvergiessen, Hurerei und Götzendienst, nicht begangen hatte, und man antwortet, dass das zweite Gericht durch grundlosen gegenseitigen Hass verursacht wurde, der jenen Sünden gleichkam (Joma 9*a*). Hier trifft der Talmud mit der Darstellung und Beurteilung des Josephus vortrefflich zusammen. Aber nicht alle Rabbinen haben das Israel, das zu Titus Zeit lebte, so günstig beurteilt und darum nach einer Blösse *suchen* müssen, vielmehr es sich sehr bequem gemacht und nach dem Grundsatz, dass die schwere Strafe auch vielfältige Schuld voraussetze, Schriftstellen zusammengesucht und die Vorwürfe aus alter Zeit für die Generation von 70 erneuert. So kam das folgende Sammelurteil heraus (Schabbath 119*b*). Jerusalem wurde darum zerstört, weil es den Sabbath entweihte (Ez. 22, 26), das Schemalesen morgends und abends unterliess (Jer. 5, 11—13), die Schulkinder (vom Unterricht) abhielt (Jer. 6, 11) weil es an gegenseitiger Schamhaftigkeit gebrach (Jer. 6, 15), weil Klein und Gross sich ebenbürtig dünkte (Jer. 24, 2 f.), weil sie einander nicht zurecht wiesen (Thr. 1, 6), weil sie die Schriftgelehrten verachteten (II Chron. 36, 14), denn wer einen Schriftgelehrten verachtet, für dessen Sünde giebt es keine Heilung mehr, und weil keine Männer der Treue mehr vorhanden waren (Jer. 5, 1). Origineller und sonderbarer ist eine Erklärung, die auf Jochanan ben Zakkai den berühmten Zeitgenossen des Titus zurückgeführt wird. Ihr habt nicht Gott dienen wollen — seht, nun dient ihr den Völkern; ihr habt Gott nicht darwägen wollen $^1/_2$ Sekel für den Kopf — sehet, nun wägt ihr 15 Sekel dar unter der Regierung eurer Feinde; ihr habt keine Wege und Strassen bereiten wollen für die Festwallfahrer — seht, nun bereitet ihr die Burgen und Kastelle für die, die nach den Weinbergen der Könige hinaufziehen; und so heisst es: weil du deinem

Gott nicht gedient hast in Liebe, wirst du deinen Feinden dienen in Hass und weil du deinem Gotte nicht gedient hast in Sättigung (Deut. 28, 47), wirst du deinen Feinden dienen in Hunger und Blösse und Mangel an allem (Mechilta zu Ex. 19, 1). Der selbe Jochanan soll an anderer Stelle gesagt haben: Israel ist nur darum zerstört worden, weil sie darin genau nach den Bestimmungen der Thorah und nicht nach der milderen Gewohnheit des Rechts urteilten (Baba Mazia 30*b*).

Die Erklärungen fordern zu einem Vergleich mit dem Neuen Testamente ungewollt heraus. Neben einigen ethisch-religiösen Verfehlungen allgemeiner Art zählt der Talmud vornehmlich kultische Versäumnisse auf. Jesus ruft sein Wehe über das Uebermass an kultischer Observanz, das er bei den Schriftgelehrten findet (Mt. 23); hier erklärt einer dieser Rabbinen, dass viel zu wenig in dieser Richtung geschehen sei und leitet von dem Mangel den Untergang der Stadt her. Jesus sieht den Schaden Israels darin, dass es von den Schriftgelehrten geleitet wird; hier beklagt sich ein Rabbi, dass sein Stand verachtet und lehrt, dass darum das Volk gestraft worden sei. Jesus tadelt die Schriftgelehrten, weil sie ihre Ueberlieferungen über die Thorah stellen (Matth. 15, 3); hier findet ein jüngerer Zeitgenosse gerade darin die Schuld Israels, dass zuviel nach der Thorah, und zu wenig nach dem Gewohnheitsrecht geurteilt worden sei. Nach der evangelischen Ueberlieferung wäre dem Volk das Gericht erspart geblieben, wenn es sich von den Rabbinen losgesagt und dem Verkündiger des wahren Gesetzes ergeben hätte; nach dem Talmud ist dass Unheil gekommen, weil es viel zu wenig auf die besondere Unterweisung der Rabbinen gehört hat. Sünde und Schuld wird auf beiden Seiten zur Erklärung der Katastrophe geltend gemacht; aber die genaueren Angaben stehen zu einander in der Hauptsache in schärfstem Gegensatz. Auf beiden Seiten führt man die Strafe darauf zurück, dass das Volk dem nicht nachgekommen sei, was man als Ideal ansieht, aber die beiderseitigen Ideale decken sich nur zu einem kleinen Teile, im grösseren Teile kontrastieren

sie: was hier gut ist, gilt dort als schlecht. Die so diametral entgegengesetzten Erklärungen für denselben Vorgang waren beide möglich, weil das rabbinische Ideal vor 70 so wenig verwirklicht war als das christliche.

Es ist verständlich, das der Talmud, der wie die evangelisch christliche Ueberlieferung und die Apocalyptik die Katastrophe von Stadt und Tempel in den Rahmen des alten iraelitischen Vergeltungsglaubens einbaut, auch seine Anwendung auf die Person des Zerstörers und auf das verhasste Volk, das die Verwüstung bewirkte, vornimmt. Auch die Apocalyptik ist diese Bahn gegangen; Josephus hat sie abgewiesen; man erkennt deutlich, wie weit er sich in diesem Punkte vom Empfinden seines Volkes entfernt hatte; leider sind bei diesem Gesinnungswechsel nicht bloss edle Motive massgebend gewesen.

Zunächst erscheint natürlich Titus im Talmud als ein durchaus gottloser und nichtswürdiger Mensch. Vespasian, so heisst es, sandte den ruchlosen Titus und dieser sprach: wo ist ihr Gott, der Fels, auf den sie trauten (Deut. 32, 37)? So schmähte und lästerte er den Höchsten und bezeugte seine Schlechtigkeit durch gemeine Entweihung des Allerheiligsten. Diese Ruchlosigkeit, die die Juden in ihrem Hass erfunden haben, forderte die Rache heraus. Aber der Talmud fährt fort: Gott hörte die Beschimpfungen und Lästerungen des Gegners und schwieg. Doch das Verderben, das den Antiochus und Pompeius ereilt hatte, ging auch an diesem Schlimmsten der Schlimmen nicht vorüber. Die Tradition hat in Erfahrung gebracht, dass eine Mücke von einer göttlichen Stimme angekündigt in seine Nase eindrang und 7 Jahre ihm in seinem Gehirn bohrend sich herumtrieb. Rabbi Pinhas ben Aruba bezeugt, dass die Mücke, als man nach seinem Tode das Gehirn öffnete, das Gewicht einer Schwalbe hatte. Titus hat selbst Gewissensangst gehabt. Bei seinem Tode verfügte er, dass man ihn verbrenne und die Asche auf die 7 Meere streue, damit der Gott der Juden ihn nicht finde und zur

Rechenschaft ziehe. Doch der jüdische Rachedurst hat ihn auch bis in die Unterwelt verfolgt. Durch Nekromantie ward er von seinem Neffen Onkelos auf die Erde zitiert; da musste er nicht nur auf Befragen erklären dass Israel in jener Welt am geachtetsten sei, sondern er berichtete auch, wie er gerichtet werde; täglich werde seine Asche wieder gesammelt, von neuem abgeurteilt, verbrannt und verstreut (Gittin 56*b* 57*a*). Die Motive dieser Erfindung sind durchsichtig: Israels Ehrsucht und Rachsucht müssten ihre Befriedigung finden.

Aber auch Roms Herrlichkeit ist nach rabbinischer Ueberlieferung dem Untergang geweiht. Sie fällt den Persern zum Opfer. Wenn schon die Chaldäer, die Zerstörer des 1. Tempels in die Hände der Perser fielen, wie vielmehr die Römer, die Zerstörer des 2. Tempels, den die Perser selbst gebaut hatten (Joma 10*a*).

Die Freude an dem Gericht über den Feind hatte freilich für die Juden nur dann Bestand, wenn ihr die Hoffnung auf positive Erneuerung und Rehabilitierung des eigenen Volkes zur Seite trat. Die Versicherung, dass Israel in jener Welt am angesehensten sei, war schon ein grosser Trost. Man brachte das Strafgericht selbst mit der künftigen Verherrlichung in Zusammenhang, indem man Jes. 40, 1 ff. auch auf die zweite Verbannung anwendete und daraus schloss, dass Israel an jenem Tage eine grosse Generalquittung empfangen, d. h. seine Sünden abgebüsst habe (Beresch. R. 42 u. ö.). So konnte das Unglück geradezu Anlass zur Freude werden: die Sünde war weggeräumt und wenn Israel bussfertig blieb, dann konnte der Messias kommen. Die Gedanken der Rabbinen laufen hier denen der Apokalyptiker parallel. Dem Christentum sind sie fremd; seit 70 wird man da kaum noch auf eine Erneuerung des jüdischen Volkes gehofft haben, auch in judenchristlichen Kreisen nicht; jedenfalls wäre die Hoffnung an die Bekehrung Israels zum Messias Jesus gebunden gewesen. Die Verschuldung Israels, die sich

in dem schrecklichen Strafgericht vom Jahre 70 entlud, war nach christlicher Ueberzeugung so gross, dass hier von einer nunmehr gefestigten Anwartschaft auf Gnade nicht mehr geredet werden konnte. Wenn auch die christliche Apocalyptik den Untergang Roms forderte und ausmalte, so dachte man nur an Rache für die Verfolgungen der Christen. Und das neue Jerusalem, das etwa gleichzeitig mit Esra Johannes sah, war vor den Augen des christlichen Sehers eine internationale Stadt geworden, ihre Bürger gleichen eher denen der auf den Trümmern der heiligen Stadt erbauten Aelia Capitolina als den Bewohnern der alten Judenstadt.

Unsere Untersuchung über die Zerstörung Jerusalems im Urteil der Christen und Juden ist ein Beitrag zu einem der wichtigsten Probleme der neutestamentlichen Forschung, der Frage nach dem Verhältnis von Urchristentum und Judentum. Dass es nicht möglich ist, die Beziehungen zwischen beiden Religionserscheinungen auf eine glatte Formel zu bringen, hat auch sie gezeigt Gewiss überwiegt das Gegensätzliche, aber es hat sich doch auch eine überraschende Identität oder Aehnlichkeit der Grundbegriffe ergeben; mehrfach beruhte der Unterschied nur auf einer dem Judentum entgegengesetzten Anwendung dieser ihm entstammenden Ideen. So erhellt von neuem die Unentbehrlichkeit spätjüdischer Forschung für ein geschichtliches Verständnis des Neuen Testaments.

So stehen wir am Ende unserer Betrachtungen. Wir sind den christlichen und jüdischen Urteilen über den Untergang Jerusalems nachgegangen und haben daran ermessen können, wie verschieden die Wirkung der Katastrophe auf beiden Seiten war.

Für die gläubigen Juden war die Vernichtung ihrer Stadt und ihres Heiligtums ein furchtbarer Schlag. Ein wichtiger Bestandteil ihrer Observanz, der Kultus, war damit unmöglich gemacht, ihre Hoffnungen, ihre Ansprüche, ihre Glaubens-

überzeugungen waren vernichtet. Was an neuen Hoffnungen aufstieg, erwiess sich immer wieder als Illusion. Die Einsicht, dass die Katastrophe ein Strafgericht sei, hat das jüdische Volk nicht besser gemacht, hat es nicht zu reinerer Erfassung des Göttlichen und des Menschlichen erhoben.

Den Christen bedeutete der Untergang der heiligen Stadt und ihres Tempels in erster Linie eine Bestätigung der Weissagung ihres Herrn und ein Strafgericht für die Kreuzigung ihres Herrn. Namentlich den Judenchristen wird es Schmerz bereitet haben, eine Gefährdung ihres Glaubens war es nicht.

Freilich die apokalyptischen Hoffnungen, die Juden wie Christen an die Zerstörung der Stadt knüpften, haben sich auf keiner Seite erfüllt. Die Katastrophe ward keine Einleitung oder Vorbereitung des Weltgerichts. Die Zertrümmerung des römischen Reiches erlebte man so wenig wie die Parusie Christi, diese so wenig wie den Uebergang des Weltregiments an das jüdische Volk; auch das neue Jerusalem erschien nicht, weder in seiner jüdischen noch in seiner christlichen Verfassung. Aber für die Juden bedeutete die Enttäuschung viel mehr als für die Christen. Jenen blieb in Wahrheit nur noch der allmächtige Gott und sein Gesetz, das Judentum ist nur noch mehr als bisher Buchreligion geworden. Es hat sich durch die Vernichtung seines Kultus nicht dazu bewegen lassen, dem Ritus ganz den Abschied zu geben und allein den Geist zu pflegen. Seine nationale Abgeschlossenheit, damit seine Abneigung, der Welt etwas zu geben von dem Geist, den es besass, drang vollends durch. In der christlichen Gemeinde, auch bei den Judenchristen war dagegen schon längst der Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit begründet. Die Zerstörung der heiligen Stadt beschleunigte die Zurückdrängung des judenchristlichen Elements, das noch immer geneigt war, dem Judentum Zugeständnisse zu machen. Mächtig wuchs die Diasporakirche über die Kirche des Mutterlandes hinaus und ward, was das Judentum hatte werden sollen, ein Salz der nach Gott hungernden Welt.

Und heute haben sich alle christlichen Kirchen wieder in Jerusalem angesiedelt. Aber sie pflegen nur heilige und teuere Erinnerungen. Die Juden stehen an dor Tempelmauer und klagen über den Fall der Stadt, und bisweilen sieht man es ihnen an, dass sie wirklich noch ernstlich darum trauern.

Meine hoch verehrten Herren Curatoren dieser Universität! Lassen Sie mich ein Wort aufrichtigen Dankes sagen für das Vertrauen, das Sie mir gütigst entgegenbrachten, als Sie mich der Regierung Ihrer Majestät der Königin Wilhelmine zur Bekleidung des so wichtigen Lehramts für altchristliche Literatur und Auslegung des Neuen Testamentes an dieser Hochschule in Vorschlag brachten. Ich betrachte es als eine grosse Ehre, in die Reihe der Männer treten zu dürfen, die vor mir diesen Lehrstuhl inne hatten, deren Namen auch in meinem Mutterlande bekannt und geschätzt sind. Seien Sie versichert, dass ich meine ganze Kraft darein setzen werde, die grosse und schöne Aufgabe, die mir durch Ihre Vermittlung anvertraut ist, zu erfüllen.

Meine Herren Prosessoren dieser Universität! Sie haben mich freundlich bereits in Ihren Kreis treten lassen. Ich darf Sie bitten, dass ich auch weiterhin im Gedankenaustausch mit Ihnen verbleiben darf, um so immer fester in Ihrem Kollegium zu wurzeln, dem anzugehören ich mir zur grossen Ehre rechne.

Meine Herren Professoren von der theologischen Fakultät! Die besonderen Umstände haben es mit sich gebracht, dass ich in diesem Moment nicht mehr als Fremder eintrete und um Ihre Freundschaft bitten muss. Sie haben von Anfang an insbesondere seit meiner Uebersiedelung hierher, mir die Eingewöhnung in die hiesigen Verhältnisse und die Uebernahme meiner Verpflichtungen an dieser Universität auf alle Weise erleichtert. Ihren Rat, Ihre Hilfe, Ihre Teilnahme habe ich

bereits in reichem Masse entgegennehmen dürfen. Meinen Dank verbinde ich mit der Bitte, mir Ihre Freundschaft und Collegialität auch weiterhin zu bewahren. Es war mir besonders wertvoll, dass Sie mehrfach die grosse Bedeutung des mir anvertrauten Lehrfaches betonten. Solche Würdigung der Arbeit ist eine Hauptbedingung für collegiales Zusammenwirken im Dienst der gemeinsamen grossen Aufgabe, zu deren Lösung auch ich nach den mir verliehenen Kräften mein Teil beitragen zu können hoffe.

Meine Damen und Herren Studenten! Lassen Sie mich auch Ihnen ein Wort der Begrüssung sagen, um so mehr, als ich heute nicht Gelegenheit nehmen kann, noch an andrer Stelle zu Ihnen zu sprechen. Auch Ihnen bin ich kein Fremder mehr; schon die Anfänge meiner Tätigkeit allhier haben mir zu meiner Freude gezeigt, dass ich in Ihrem Kreise volles Verständnis finde, im äusserlichen wie innerlichen Sinn des Wortes. Lassen Sie mich eins noch besonders betonen: meine Auffassung von dem Lehramt, das ich vor Ihnen auszuüben habe. Es liegt mir daran festzustellen, dass ich nicht nur eine allerdings erwünschte Summe von Kenntnissen Ihnen mitzuteilen, sondern auch die wissenschaftlichen Probleme meines Faches Ihrem selbständigen Nachdenken vorzulegen habe. Setzen Sie alles daran, dass Sie nicht einfach die Meinungen Ihres Lehrers nachsprechen, sondern lassen Sie sich die Mittel und Methoden an die Hand geben, dass Sie nach dem Mass Ihrer Kräfte zu eigener Prüfung der Ihnen vorgelegten Meinungen und Ueberzeugungen imstande seien. Um so sicherer werden Sie dann später den Aufgaben Ihres Amtes gegenüber stehen. Seien Sie überzeugt, dass ich mit Freuden bereit bin, alles zu tun, was ich vermag, um Sie in Ihren Studien zu fördern. Ich bitte Sie, wenden Sie sich an mich, wenn Sie glauben, dass ich Ihnen nützlich sein kann.

DS
122.8
W5

Windisch, Hans, 1881-1935.
Der Untergang Jerusalems (Anno 70) im Urteil der Christen und Juden. Leiden, S.C. van Doesburgh, 1914.
35p. 24cm.

Rede - Leiden, 1914.

1. Jerusalem--Siege, 70 A.D. I. Title.

CCSC/mmb

A3396

A3396